

„Das echt-absolut Reelle“ (Novalis). Überlegungen zu einer reflexiven ästhetischen Moderne

Ullrich Schwarz

Nachdem das Denken der Präsenz in der Tradition von Heidegger und Derrida zum Inbegriff der abendländischen Metaphysik erklärt worden war, erlebt dieser Begriff in letzter Zeit eine gewisse Wiedergeburt. Beachtung fand hier insbesondere die Position von Hans Ulrich Gumbrecht, der geradezu von einem Bedürfnis nach „Produktion von Präsenz“ spricht, das aus einem Gefühl des Weltverlustes resultiere, aus dem Empfinden, „zu den Dingen dieser Welt keinen Kontakt mehr zu haben“. ¹ „Präsenz“, so Gumbrecht, sollte die Nähe zu den Dingen wiederherstellen und dem Verlangen nach Unmittelbarkeit gerecht werden ² – vor jeder Interpretation und Sinndeutung. Daher heißt der Titel der deutschen Ausgabe seines Buches auch *Diesseits der Hermeneutik*. Dieses Gefühl eines drohenden Welt- oder Realitätsverlustes scheint angesichts einer alles erfassenden Medialisierung und Digitalisierung weit verbreitet zu sein, nicht zuletzt auch in der Architektur, obwohl wir es hier traditionell mit einer „Bastion des Realen“ zu tun haben. ³ Doch auch diese Bastion scheint erschütterbar zu sein. Peter Eisenman weist darauf hin, dass die Architektur „stets ein primärer Ort einer Nostalgie für Präsenz gewesen“ sei. ⁴ Einerseits scheint hierauf aber heute faktisch kein Verlass mehr zu sein, andererseits wird genau diese Nostalgie kritisch thematisiert, insbesondere von Eisenman.

Hier setzt offenbar auch die Frage nach der „Realität des Imaginären“ an. Interessant an dieser Formulierung ist die Vermeidung einer polaren begrifflichen Gegenüberstellung des Realen und des Imaginären, die eine produktive Beschäftigung mit dem Problemzusammenhang von vornherein kaum möglich machen würde. Tatsächlich wird es mir in meinem Beitrag nicht darum gehen, das Imaginäre als das Irreale aufzufassen, sondern eher darum, auf die komplexe Verwobenheit von Realem und Imaginärem in verschiedenen modellhaften Konstellationen hinzuweisen. Dabei folge ich der These, dass

die Diskussion des Status von „Bildern“, gerade von technisch erzeugten, die Rolle der Einbildungskraft des Subjekts und die Konstruktion von Subjektivität nicht vernachlässigen darf. ⁵ Mehr noch: Der Realitätsgehalt unserer Vorstellung von Subjektivität nimmt in dem Maße zu, je stärker wir von einer konstitutiven Vermittlung von Realem und Imaginärem ausgehen.

Ich beginne zunächst aber mit kurzen Hinweisen auf die Behandlung von Begriffen wie „Realität“, „Tatsache“, „Faktum“ in einigen relevanten Positionen der Wissenschaftstheorie der Gegenwart.

„Alles Wirkliche ist phänomenal: Es übersteigt unsere Fassungskräfte und ist eben deswegen real“ ⁶, sagt Martin Seel und er markiert damit zunächst den spätestens seit Kant vertrauten Ausgangspunkt jeder philosophischen Diskussion, nämlich, dass uns ein irgendwie gedachter, unmittelbarer Zugang zu einer von uns unabhängigen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit „da draußen“, wie Richard Rorty sagen würde, verwehrt bleibt. Interessant ist, dass Seel dem Phänomenalen, also der Art und Weise, wie uns die Wirklichkeit erscheint, das Feld nicht vollständig überlassen will, denn er reserviert den Begriff des Realen gerade für das, was, wie er sagt, unsere Fassungskräfte übersteigt. Seels Aussage berührt drei Aspekte, die im Zusammenhang unserer Thematik relevant sind. Zunächst entzieht er jeder naiven Redeweise vom Realen den Boden. Zum anderen führt die Anerkennung der notwendigen Phänomenalität weder zu einer solipsistischen oder konstruktivistischen Leugnung einer Realität, die nicht nur eine Realität für uns ist. Seels Auffassung geht dabei aber offenbar über den konventionellen Realismus hinaus, demzufolge wir uns auch „wirklich“ ein Bein brechen können, wenn wir vom Apfelbaum fallen. Ein solcher Beinbruch scheint real zu sein, obwohl er offensichtlich unser Fassungsvermögen nicht übersteigt. Aber Seel wird hier nicht fahrlässig vom „Übersteigen“ gesprochen haben. Schon Hegel wusste, dass jede Rede von einer Grenze über diese Grenze bereits hinausgegangen ist. So provoziert diese Rede vom Übersteigen unserer Fassungskräfte die Frage, ob und wie uns endlichen und phänomenal bestimmten Wesen ein solcher Überstieg denn möglich sein kann. Die Formulierung vom Übersteigen unseres Fassungsvermögens erinnert an die klassischen Definitionen des Erhabenen. Es ist daher auch kein Zufall, dass das Konzept des Erhabenen auch in der Architektur durch Peter Eisenman im Kontext einer Ins-Werk-Setzung einer Erfahrung des „Realen“ (um es lax zu formulieren) aktualisiert wird. Allerdings weiß Eisenman, dass sich das „Reale“ im Sinne eines Übersteigens unseres Fassungsvermögens eben nicht als Gegenstand, als „Objekt“ auffassen lässt. Eisenman spricht daher auch von der „Unmöglichkeit der Besitzergreifung“. ⁷ Zunächst möchte ich aber die These der Phänomenalität alles Wirklichen

als Grundlage von Erkennbarkeit im Rahmen von Wissenschaft weiterverfolgen.

Spätestens seit Kant gilt für die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie der Moderne, dass die Erkenntnis des Menschen eine Wirklichkeit für uns erschließt, nicht eine Wirklichkeit an sich. Durch die These, dass der Mensch sich die Wirklichkeit für seine Zwecke zurechtmache, unterläuft Nietzsche dann die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Wahrheit und Lüge und behauptet provozierend, dass wir mit der Wahrheit den Schein gleich mit abgeschafft hätten.

Reduziert man die Geltung wissenschaftlicher Aussagen nicht, wie es der Positivismus des frühen Wittgenstein und des Wiener Kreises tat, auf das physikalistische Phantasma des Wahrheitskriteriums dessen, was „der Fall ist“, so bleibt der, wenn man so will, „imaginäre“ Anteil an der wissenschaftlichen Erkenntnis unhintergebar. Seit Popper gehen wir nicht mehr davon aus, dass es so etwas wie theoriefreie Tatsachen gibt.

Karl Popper bestritt bereits in den 1930er-Jahren, dass wissenschaftliche Theorien überhaupt empirisch, anders gesagt: induktiv zu verifizieren sind. Damit hob er ein Basisdogma der Naturwissenschaften und der auf sie bezogenen positivistischen Erkenntnistheorie aus den Angeln. Popper führt einen anderen Erfahrungsbezug in die Wissenschaftstheorie ein: Die Erfahrung kann zwar keine Theorie mit absoluter Gewissheit bestätigen oder verifizieren, aber die Erfahrung kann eine Theorie als falsch erweisen, die Empirie kann eine Theorie also falsifizieren, wie Popper sagt. Seine Kritik der Induktion und sein Falsifikationstheorem haben den klassischen Wahrheitsanspruch der Wissenschaft heftig ins Wanken gebracht.⁸

Poppers Einsicht, dass sich wissenschaftliche Theorien nicht einfach und unmittelbar aus den sogenannten Tatsachen ableiten lassen, wird in der Folge in der Wissenschaftsgeschichte und der Wissenschaftstheorie weiter radikalisiert. Eine wichtige Station dieses Entmystifizierungsprozesses stellt bekanntlich das Buch *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* des Wissenschaftshistorikers Thomas Kuhn dar, das 1962 in den USA erschien.⁹

Die Hauptthese seines Buches lautet, dass wissenschaftliche Aussagen grundsätzlich abhängig sind von dem begrifflichen Paradigma, in welchem sie erzeugt werden. In diesem Sinne kann es auch keine paradigmunenabhängige Empirie geben, auch die sogenannten Tatsachen sind Produkte solcher Paradigmen. Kuhn demonstriert an vielen historischen Beispielen, dass sich verschiedene Paradigmen auch auf ganz unterschiedliche und nicht miteinander vergleichbare Empirien beziehen. Etwas überspitzt formuliert: Jedes wissenschaftliche Paradigma schafft sich seine eigene Empirie. In diesem Punkt weicht Kuhn von Popper ab. Seine These ist, dass wissenschaftliche Paradigmen nicht an der

Empirie scheitern und sie werden im Popper'schen Sinne auch nicht falsifiziert. Sie werden einfach durch ein anderes Paradigma ersetzt.

Neue Erkenntnisse kamen im Weiteren hinzu. Die Wissenschaftssoziologie untersuchte, was Naturwissenschaftler in der alltäglichen Praxis in den Forschungslaboratorien tun, wie naturwissenschaftliche Forschung tatsächlich praktisch abläuft, und fand – kaum noch überraschend – heraus, dass Wissenschaft nicht etwa auf ominöse Weise die „Wirklichkeit da draußen“ „objektiv“ abbildet, sondern dass Wissenschaft ein sozialer Prozess ist, in welchem Erkenntnisse „fabriziert“ werden. Wissenschaft findet keine Fakten vor, sondern muss sie erst sowohl labortechnisch als auch im Kommunikationsprozess der Wissenschaftler untereinander „konstruieren“. Und auch die raffiniertesten und mit höchstem technischem Aufwand zustande gekommenen Messergebnisse sind keineswegs selbstevident und selbsterklärend, sondern müssen interpretiert werden. Insofern hat man heute die alte Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften längst zu den Akten gelegt. Auch die Naturwissenschaften kommen ohne Interpretieren und Verstehen in Wirklichkeit gar nicht aus. Daher ist die alte Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen hinfällig geworden.¹⁰

Und von der Erkenntnis, dass es keine interpretations- und theoriefreien Tatsachen gibt, war es nicht weit bis zur Anerkennung des produktiven, ja kreativen Potenzials von möglichst einfallsreichen und ungewöhnlichen Hypothesenbildungen. Das hatte zwar schon Popper erkannt, aber niemand hat diese Forderung einer schöpferischen Theorienbildung so eindrucksvoll vertreten wie der österreichische Philosoph Paul Feyerabend.¹¹ Auf einer allgemeinen philosophischen Ebene, die nicht nur auf Wissenschaft bezogen ist, finden wir einen ähnlichen Grundgedanken bei dem amerikanischen Philosophen Richard Rorty, der uns auffordert, die Vokabularien, mit deren Hilfe wir unsere Welt auslegen und verstehen, auf kreative Weise zu erweitern.¹²

Aber auch wenn alles Interpretation ist, ist deswegen nicht alles bloßer Schein. Wenn die „Wirklichkeit da draußen“ offenbar nicht ohne unsere Interpretation zu haben ist, dann bedeutet die Auffassung einerseits keine Leugnung einer realen Welt, andererseits aber auch keine subjektivistische Willkür. Ob wir die Vorstruktur unseres Weltverstehens ansetzen auf einer transzendentalen Ebene, einer biologistischen, einer linguistischen, einer existenzial hermeneutischen oder einer historischen, immer liegt der Möglichkeit eines subjektiven Weltverstehens eine überindividuelle Vorstruktur voraus, die in der Regel der spontanen individuellen Verfügung auch entzogen ist. Diese Modelle unterscheiden sich sicherlich darin, inwieweit sie den Gedanken einer prinzipiellen Veränderbarkeit

dieser Vorstruktur zulassen oder nicht. Die menschliche Deutung der Welt schwebt jedoch nicht über allen Wassern. Schon Kant hat beträchtliche philosophische Anstrengungen unternommen, um plausibel zu machen, dass auch unter den Bedingungen der zweiten Kopernikanischen Wende, die dazu führt, dass das Subjekt dem Objekt die Gesetze seiner Bewegung vorschreibt, das Objekt dem Subjekt schon irgendwie entgegenkommen muss. Subjekt und Objekt werden also in einer konstitutiven Konjunktion gedacht. „Fakten“ sind in diesem Sinne keine bloßen Konstruktionen. In jüngster Zeit hat Bruno Latour ein radikalisiertes konjunktives Modell mit seinem Konzept der „Faitiches“ vorgelegt, das die Spaltung zwischen einem naiven Realismus und einem naiven Konstruktivismus überwinden soll.¹³

Der frühe Wittgenstein anerkannte als das Reale nur das „was der Fall ist“. ¹⁴ Das war das, was sich in Sätzen einer positivistisch verstandenen Naturwissenschaft sagen ließ. Wittgenstein wusste allerdings, dass sein Wirklichkeitsbegriff damit radikal unterbestimmt war und dass es – wenn die Ironie erlaubt ist – „in Wirklichkeit“ mehr als diese Protokollsätze gibt. Immerhin handelt es sich bei diesem „mehr“ in Wittgensteins eigener Sicht um nichts weniger als um unsere „Lebensprobleme“. Die berühmte Formulierung im *Tractatus* lautet: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“. ¹⁵ Nun eröffnet uns Wittgenstein leider auch keinen anderen Zugang zu „unseren Lebensproblemen“, abgesehen von Andeutungen eines „Mystischen“. Unsere Lebensprobleme lassen sich offensichtlich nicht in erkenntnistheoretisch sinnvolle Sätze fassen, sodass bekanntlich der letzte Satz des *Tractatus* lautet: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ ¹⁶ Dass dieses radikal reduktionistische Konzept dem Leben abträglich ist, hat Wittgenstein in vielen Leidensjahren auch persönlich an Leib und Seele erfahren. In seiner sogenannten zweiten Philosophie trennt er sich denn auch wie mit einem Rettungssprung von seinen Anfängen. Dennoch stellt sich die Grundsatzfrage, die sich sehr wohl auch auf die Realität des Imaginären beziehen kann: Lässt sich das Wittgenstein'sche Schweigen brechen? Gibt es eine Perspektive jenseits der Zweiteilung der Welt in das wissenschaftlich definierte „Reale“ einerseits und unsere „Lebensprobleme“ andererseits?

Diese Frage stellt sich im Übrigen auch grundsätzlich für die Architektur. Dass hier ein Problem liegen könnte, ist Wittgenstein in seiner Rolle als Architekt des berühmten Hauses für seine Schwester zumindest im Ansatz selbst aufgegangen. Er schreibt: „... mein Haus für Gretl ist das Produkt entscheidender Feinhörigkeit, guter Manieren, der Ausdruck eines großen Verständnisses (für eine Kultur etc.). Aber das ursprüngliche Leben, das

wilde Leben, welches sich austoben möchte – fehlt. Man könnte also auch sagen es fehlt ihm die Gesundheit!“ ¹⁷

Das könnte man als biografische Zufälligkeit vernachlässigen. Allerdings findet sich jedoch das Grundproblem des Wittgenstein'schen Reduktionismus in dem in den 1920er-Jahren nachweisbaren Beziehungsgeflecht zwischen logischem Positivismus und bestimmten Richtungen des Neuen Bauens wieder und insbesondere in der theoretischen Struktur des streng funktionalistischen Konstruktivismus. Dies lässt sich besonders gut an dem tschechischen Avantgardisten Karel Teige erläutern

Der Marxist Teige entwirft in den 1920er-Jahren wie ein früher Herbert Marcuse unter dem Titel des Poetismus die Utopie einer neuen Gesellschaft, die auf einem neuen Menschen basiert. Dieser neue Typus Mensch braucht „neue Triebe, neue Sinne, einen neuen Körper, eine neue Seele“. ¹⁸ Für diesen befreiten Menschen will der Poetismus, wie Teige schreibt, „aus dem Leben ein großartiges Unterhaltungsunternehmen machen“. ¹⁹ Allerdings gilt dieses großartige Unterhaltungsprogramm leider doch nicht dem ganzen Leben, sondern in strenger marxistischer Bibeltreue nur dem siebenten Tag der Woche, also der Zeit nach der Arbeit. Der Poetismus des neuen Menschen herrscht „in den freien Stunden des privaten und geselligen Lebens“ und eben nicht im Arbeitsalltag. ²⁰ Dieser Arbeitsalltag ist für Teige das nüchterne Reich eines strengen Funktionalismus und Konstruktivismus, dessen geistige Grundlage eine entsprechend ausgerichtete Wissenschaft darstellt. Das Reich des Funktionalismus, des Konstruktivismus und der Wissenschaft bleibt allerdings von dem Reich, in welchem der Poetismus herrscht, streng getrennt. In diesem Sinne ist für Teige auch die Architektur nichts als Wissenschaft und konstruktivistische Sozialtechnik. Diese Architektur schweigt im Wittgenstein'schen Sinne. Die Utopie des Poetismus kann sich erst jenseits von ihr entfalten. Ein dualistisches Lebensmodell, ein disjunktives Lebensmodell.

Teiges Zwei-Reiche-Lehre basiert, je nach Perspektive, entweder auf einer Spaltung der Subjektivität in sich oder einer Abspaltung der Subjektivität von der „realen“, d. h. „sozialtechnischen“ Praxis. In jedem Fall verfolgte Teige aber ein gesellschaftlich utopisches Programm.

Ein solches streng disjunktives Modell findet sich allerdings auch in dezidiert anti-utopischen Konzepten wieder. Im aktuellen deutschsprachigen Kontext dürfte hier vor allem Karl Heinz Bohrer zu nennen sein. Bohrer will die ästhetische Modernität der Romantik erneuern. Während für den Konservativen Carl Schmitt die Romantik den Geist der individualistischen Rebellion, des Anarchismus, der Glorifizierung einer bindings- und verantwortungslosen Subjektivität und einer ironischen Realitätsverweigerung darstellt, findet bei Bohrer eine posi-

tive Umwertung einer solchen abgespalteten „ästhetischen“ Subjektivität statt, die in Gestalt des Imaginären und des Fantastischen sich in ein Gegenverhältnis zum Realitätsprinzip der prosaischen Moderne stellt, ohne dabei jedoch zu einem ergänzenden Moment der gesellschaftlichen Gesamtpraxis zu werden. Das Imaginäre ist bei Bohrer tatsächlich das andere, das auch nicht als verkappeter utopischer Vorschein, als Imagination eines anderen gesellschaftlichen Zustandes gelesen werden kann. Bohrer versucht, die ästhetische Erfahrung als eine radikale Differenzierung zu begreifen, die ohne gesellschaftliche, anthropologische oder gar theologische Referenz bleibt. Dennoch spricht Bohrer von Epiphanie. Radikal disjunktiv kann man diese Konzeption bezeichnen, weil die Epiphanie der plötzlichen emphatischen Erfahrung eine prosaische Realität vollendeter Gleichgültigkeit überstrahlt. Manche Kommentatoren haben dies ein gnostisches Modell genannt. Bohrer „träumt davon, die Welt in zwei Teile zu zertrümmern. Wie in gewissen häretischen Kreisen der Gnostik, so glaubt auch er nicht an die Gnade Gottes. Allzu schrecklich ist die Welt, als daß sie Zeugnis für die Vernunft ihres Schöpfers ablegen könnte. Eben deshalb richtet Bohrer alle Hoffnungen auf den Satan, sprich die Literatur. Das Böse allein scheint stark genug, die Welt, wenn auch nicht zu erlösen, so doch – wenigstens für einen Augenblick, plötzlich – aus den Angeln zu heben.“²¹

Eine grundsätzliche Alternative zum Konjunktionsparadigma und zum Disjunktionsparadigma ist das Herrschaftsparadigma, das ich hier etwas überspitzt das imperiale Modell nennen will. Die Brücke zu diesem Modell baut uns ausgerechnet eine Formulierung Richard Rortys – jedenfalls wenn wir sie bewusst missverstehen wollen. Rorty schreibt: „Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen.“²² Dieses „Nur wir sprechen“ könnte man als Basisimpuls der Neuzeit zu einer „sich selbst grundgebenden Rationalität“ auffassen, wenn wir hier der Formulierung Hans Blumenbergs folgen wollen. Was historisch als Prozess der theoretischen Neugierde begann, setzte sich als wachsende philosophische und dann auch realgesellschaftliche Selbstermächtigung des Subjekts fest. „Nur wir sprechen“: Im Prinzip ist der Anspruch der Vernunft grenzenlos, nichts darf draußen bleiben, wie es bei Horkheimer und Adorno heißt. Descartes' *res cogitans* wollte sich zum Herrn und Eigentümer der Natur machen. Der von hier ausgehende Impetus, Ordnung zu schaffen und herzustellen, hat es jedoch immer noch mit dem Gegenüber der *res extensa* zu tun und kann diese nicht abschaffen, sondern nur unterwerfen, beherrschen und dienstbar machen. Dieser Dualismus hebt sich am Ende in Hegels Dialektik auf, die die Abarbeitung und Aufzehrung der Negativität des anderen als Werk der Weltgeschichte erkennt, an deren glücklichem

Zielpunkt der Geist ganz bei sich ist. Dieser Geist ist hier wahrlich allbeherrschend geworden.

Um wieder ein wenig mit den Begriffen zu spielen: Spätestens auf der von Hegel markierten historischen Entwicklungsstufe macht eine Entgegensetzung von Imaginärem und Realem keinen substanziellen Sinn mehr, da es kein vom Imaginären nicht bestimmtes Reales mehr gibt. Das ist keine philosophische Frage mehr, sondern eine realgeschichtliche, deren Folgen unabweisbar sind. Wir befinden uns heute in einer vollständig geschichtlich bestimmten Welt, die jedenfalls im praxisrelevanten Makrobereich in einem gegenständlichen Sinne keine vom Menschen unabhängige Natur mehr kennt. Im Gegenteil: Die durch menschliches Handeln verursachten Veränderungen natürlicher Systeme werden immer weitreichender, allerdings auch die sogenannten nicht-intendierten Folgen im globalen Maßstab. Die Bewertungen haben sich eigentümlich verschoben: Echte Naturkatastrophen, so es sie denn noch gibt, hätten heute etwas Authentisches, geradezu Vertrauensbildendes, während uns erst der Nachweis anthropogener Kausalitäten wirklich besorgt macht. Die größte Angst haben wir vor uns selbst. Zu Recht. Möglicherweise zeigt die realgeschichtliche Entwicklung deutlich den systematisch blinden Fleck eines identitätslogisch gedachten Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit für das als Geist gedachte Subjekt und kehrt damit insgesamt sein Imaginäres hervor – mit realen Folgen. Dieses Imaginäre korrespondiert der geschichtlich investierten Gewalt. Horkheimer/Adornos Analysen in der *Dialektik der Aufklärung* gelten in zentraler Weise diesem Zusammenhang von Gewalt und Moderne. Hegel selbst hat das nie verleugnet und völlig unsentimental bemerkt, dass das Buch der Weltgeschichte kein Buch des Glücks sei. Nur als Fußnote: Das Gewaltpotenzial des Imaginären wird im Bereich des Städtebaus insbesondere bei Corbusier unmissverständlich deutlich und imprägniert über weite Strecken das Planungsdenken der klassischen Architekturmoderne im 20. Jahrhundert. Das cartesianische Schaffen von Ordnung auf der Basis eines *Tabula-rasa*-Denkens findet in Le Corbusier einen radikalen Vertreter.²³

Die Gewalttätigkeit des Imaginären verschärft sich und verändert dabei seine Bedeutung in dem historischen Moment, in dem erkennbar wird, dass sich der glückliche Sinn der Geschichte nicht von selbst ergibt, weder durch den Weltgeist, die invisible hand, die parlamentarische Demokratie oder den Fortschritt von Wissenschaft und Technik. Es ist der Punkt, an dem, um bei der Begrifflichkeit von Horkheimer/Adorno zu bleiben, Geschichte in Mythos zurückschlägt, wo das Produkt und Medium der Geschichte: Gesellschaft nun entweder als „stählernes Gehäuse“ erscheint (Max Weber) oder als Verdinglichungszusammenhang (Lukacs), als eine zur zweiten Natur gewordene *res extensa*, an der

das dialektische Wiedererkennen des Subjekts in seinem anderen gerade scheitert. Da dem Weltlauf nun nicht mehr vertraut werden kann, muss ihm alles abgetrotzt werden. Daraus erwachsen Strategien der Deziision, des destruirenden Eingreifens und der Unterbrechung. Hier seien nur die beiden politisch weit auseinanderliegenden Namen Carl Schmitt und Walter Benjamin genannt.

Die absolute Wahl und das aus einem Nichts Geborene „Dass“ der Entscheidung wird für Schmitt zur Formbestimmung der Gesellschaft in einer unübersichtlich gewordenen Moderne und damit Inbegriff der Souveränität. Diese Souveränität konzentriert sich politisch in der Entscheidung über den Ausnahmezustand. Im Einbruch der Ausnahme, des Ernstfalls enthüllt sich für Schmitt der „Kern der Dinge“. ²⁴ Er schreibt: „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik“. ²⁵ Diese Koalierung des Imaginären mit Ausnahme und Unterbrechung wird noch deutlicher bei Walter Benjamin.

Dass es so weitergeht, ist für Benjamin die Katastrophe. Hilfe verspricht nur der Griff zur geschichtlichen Notbremse. Gegen den Attentismus der Sozialdemokratie der Weimarer Republik gewendet, betont Benjamin die „destruktive Seite der Dialektik“ ²⁶ und fordert ein Aufsprengen der Kontinuität der Geschichte, um ein dialektisches Bild der Geschichte zu erhalten, das sonst unwiederbringlich verloren wäre. Dieses ist ein Akt der Rettung, einer Rettung des Imaginären, wenn man so will, oder wie Benjamin es sagt: eine Rettung des „ursprünglichen uns Betreffenden gegen die zusammengestoppelten Befunde des Tatsächlichen“. ²⁷ Benjamin rekurriert dabei auf Prousts Modell der Rettung der eigenen Geschichte und ihrer „moments of being“.

Noch einmal zum Verhältnis von Imagination und Gewalt. Man könnte insgesamt den politischen Terrorismus als gewalttätige Ins-Werk-Setzung eines Imaginären beschreiben. Das gilt nicht zuletzt für die Aktionen der RAF in Deutschland. Der Dezionismus wurde hier zu einer destruktiven politischen Phantasmagorie, die eine abwesende Wirklichkeit erzwingen sollte: „Ob es richtig ist, den bewaffneten Widerstand jetzt zu organisieren, hängt davon ab, ob es möglich ist; ob es möglich ist, ist nur praktisch zu ermitteln.“ ²⁸ Wirklichkeitsverlust und der Versuch der Wirklichkeitserzwingung hängen unmittelbar zusammen – auch ein Weg, „Präsenz“ zu produzieren.

Ein anderes, aber unpolitisches Beispiel einer imaginativen Beschwörung des Realen durch gewalttätiges Handeln liefert der Film *Taxi Driver* von Martin Scorsese. Auf den ersten Blick scheint der Film André Bretons berühmtes Programm umzusetzen: „Die einfachste surrealistische Handlung besteht darin, mit Revolvern in den Fäusten auf die

Straße zu gehen und blindlings soviel wie möglich in die Menge zu schießen“. ²⁹ Aber über Scorseses Film liegt der dunkle Schatten der Verzweiflung.

Der Taxifahrer Travis Bickle macht es zu seiner Mission, einer ihn abstoßenden und ihm unbegreifbaren gesellschaftlichen Wirklichkeit den Kampf anzusagen, mit einem ganzen Arsenal von Waffen, die er sich beschafft hat. Mit der Waffe in der Hand posiert er vor dem Spiegel in seiner Wohnung und erklärt: „Here's a man, who would not take it any more“. ³⁰ Nun handelt es sich hier aber nicht im dialektischen Sinne um eine bestimmte Negation. Vielmehr spricht sich in Travis' Worten ein genereller Wirklichkeitsekel aus, der für ihn nur noch in einer radikalen apokalyptischen Bildlichkeit fassbar wird: „Some day a *real* rain will come and wash all this scum off the streets“. ³¹ In seinem Kampf gegen das Böse muss Travis nun ein Ziel finden, denn er will die Dinge auf den Punkt bringen. Das ist sozusagen ein alt-modernes Handlungsmodell, jedenfalls gemessen an der Aussage des Anti-Cartesianers Gilles Deleuze, des Philosophen der Ströme, Kräfte und Faltungen, der sagt: „Ich liebe die Punkte nicht, etwas auf den Punkt bringen erscheint mir stupide“. ³²

Travis jedenfalls ist so „stupide“ und als Kapitän Ahab im Rotlichtviertel New Yorks muss er seinen weißen Wal zur Strecke bringen in Gestalt einer Zuhälterbande. Aber die vorgebliche Inkarnation des Bösen war nur imaginiert, geradezu halluziniert. Travis muss nach seinem Massaker erkennen: Die Welt wurde nicht von allem Übel erlöst. Travis spürt am Ende die Vergeblichkeit der Aktion selbst, es war auch subjektiv keine befreiende Tat. Alles ist so geblieben wie vorher.

Dem Scheitern der terroristischen Wirklichkeitserzwingung liegt ein fundamentaler Wirklichkeitsverlust zugrunde, der sich offensichtlich auch durch noch so monströse Gewalt nicht kompensieren lässt. Die Tragik ist am Ende noch größer als am Anfang, denn nun herrscht die reine Aussichtslosigkeit.

Verlust und auch grundsätzliche Verfehlung der Wirklichkeit ist nicht nur ein individualpsychologisches Phänomen, sondern kann auch auf Modelle der gesellschaftlichen Praxis und ihrer Systeme von Rationalität und Welterschließung insgesamt angewendet werden. Eine solche philosophische Kritik findet sich z. B. bei Heidegger oder Horkheimer und Adorno.

Bekanntlich wurde in der Moderne ausgehend von einer solchen grundsätzlichen Kritik der Metaphysik des Abendlandes z. B. oder der instrumentellen Rationalität häufig gerade der Kunst die Funktion einer Re-aktualisierung des Nicht-Identischen (Adorno) oder des Unverfügbaren (Heidegger) zugesprochen. Berühmt ist Paul Valérys Formulierung, dass das Schöne die Nachahmung dessen ist, was an den Dingen unbestimmbar ist.

Die Formulierung, dass es hierbei um die Rettung der „Dinge“ oder der „Realität“ geht, dürfte zu forciert sein. Etwas vorsichtiger könnte es vielleicht heißen: Das Offenhalten der Differenz zwischen dem Verfügbaren und dem Unverfügbaren wird zur Funktion des Ästhetischen in der Moderne. Valéry erläutert diese spezifische ästhetische Erfahrung, die die Andersartigkeit und Unerschöpflichkeit der Wirklichkeit in ihren singulären Erscheinungen aktualisiert, anhand eines seltsamen Dinges und dessen Deutungswiderständigkeit. Blumenberg entwickelt daraus nun einen Grundansatz einer spezifisch modernen Ästhetik, die vielleicht schon seit der Romantik, spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts eine dominante Rolle spielt. Und er macht darauf aufmerksam, dass die Erfahrung des „objet ambigu“ und seiner Unbestimmbarkeit sich nicht etwa nur an einem tatsächlich fremden Gegenstand entzündet, sondern ebenso an der Sphäre des Bekannten, Vertrauten, Alltäglichen, sofern genau dieses Bekannte einem verfremdenden Blick ausgesetzt und damit tendenziell wieder unbekannt gemacht wird.³³ Es handelt sich hier um eine klassische Grundoperation der ästhetischen Moderne, deren Ziel von den Russischen Formalisten in den 10er-Jahren des 20. Jahrhunderts so formuliert wurde: Der Stein muss wieder steinern werden. Bei Valéry heißt es, das Denken muss „vom Vertrauten auf das Befremdende zurückkommen, im Befremdenden sich dem Wirklichen stellen“.³⁴ Valéry geht es darum, den Dingen ein anderes Recht einzuräumen, „als das, uns recht zu sein.“³⁵

Ich will zwei Positionen aus dem Bereich der Gegenwartsarchitektur nennen, die in diesem Zusammenhang diskutiert werden können: Peter Zumthor und Peter Eisenman.

Zumthor möchte durch seine Architektur die „Magie des Realen“ wieder erstehen lassen und eine Erfahrung ermöglichen, die wieder zum „realen Erleben von Dingen“ führt.³⁶ Dies kann für Zumthor durch eine authentische Materialästhetik geschehen: Stein ist Stein, Holz ist Holz, Stahl ist Stahl. Zumthor vermutet dabei, dass es schon die sinnliche Erfahrung sein kann, die uns in einen Bereich „jenseits der Zeichen“ führt. Diese Unschuld der sinnlichen Erfahrung lässt sich allerdings bezweifeln.³⁷ Da es ein einfaches „jenseits der Zeichen“ nicht gibt, kann die Unmittelbarkeit der sinnlichen Erfahrung auch nicht strategisch als Korrektiv des „Authentischen“ gegen das Unechte, Künstliche oder generell gegen den Verlust von „Realem“ eingesetzt wurden. Diese Warnung vor einer Rhetorik des Eigentlichen macht gleichwohl eine Anerkennung für Zumthors architektonische Projekte nicht unmöglich.

Demgegenüber geht Peter Eisenman – hier auf den Spuren von Jacques Derrida – nicht davon aus, dass sich das Reale konkret gegenständlich fassen und zur Präsenz bringen lässt. Eisenman versucht

vielmehr, die vorgegebene Ordnung der Sinnproduktion in der Architektur zu unterwandern, indem er Strategien wählt, die das Fremde, das Nichtlesbare und auch der sinnlichen Wahrnehmung nicht Verfügbare hervortreten lassen. Um dieses Ziel zu erreichen, setzt Eisenman auch den Computer ein, um das Nicht-Vorhersehbare zu erzeugen, eine Erscheinung, die auf keine Intentionalität zurückgeführt werden kann. Hier geht es nicht um eine Formfindung nach den Gesetzen der Natur und schon gar nicht um die Erzeugung eines „beautifully synthesized whole“ (Gregg Lynn). Es geht Eisenman vielmehr um eine ästhetische Widerstandserfahrung. Hier spielt der Begriff der Singularität eine Rolle. Auf die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieses Begriffes kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Traditionell lässt sich darunter das auf keinen Allgemeinheitsbegriff beziehbare Einzelne verstehen, ein reines „Dies hier“, das sich in seiner faktischen Unmittelbarkeit der Sinnzuschreibung entzieht. Eisenman ist nicht so naiv, sich Singularitäten als Gegenstände vorzustellen. Die Erfahrung der Singularität, die Eisenman auch Ereignis nennt, hat zum Ziel, den konventionellen Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Wissen aufzulösen. Gelegentlich verwendet Eisenman hier auch die linguistischen Begriffe Signifikant und Signifikat, deren herkömmliche Einheit als funktionierendes Zeichen sabotiert werden soll. Eisenman knüpft hier an altbekannte Strategien der ästhetischen Moderne an. Schon die russischen Formalisten sprachen von Desautomatisierung und der Erschwerung der Wahrnehmung. Eisenman überträgt solche Strategien auf die Architektur und bezeichnet ihre Anwendung als kritischen Akt. Damit distanziert er sich von einem in der Architektur weitverbreiteten Selbstverständnis, Beförderer der Empfängnisbereitschaft für ein unqualifiziertes „Neues“ zu sein. Seine Kritik gilt der repressiven Struktur des herrschenden Signifikantensystems. Die psychoanalytische Basis dieser Kritik nennt Eisenman selbst. Das Erstaunliche ist aber, dass Eisenman auf dieser Ebene einer psychoanalytischen Kritik der gesellschaftlichen Sinnproduktion (abgesehen von seinen Hinweisen auf das Unterdrückte) letztlich unbestimmt bleibt, ohne die in diesem Kontext entscheidende Position von Jacques Lacan zu erwähnen, ganz zu schweigen von der Gruppe Tel Quel und Julia Kristeva. Jedenfalls tut er dies nicht explizit. Ich möchte auf diesen Zusammenhang im Folgenden eingehen.

Gerade der Begriff des Imaginären spielt bei Lacan eine wichtige Rolle. Es macht aber Sinn, Lacans Begriff des Imaginären in einen etwas größeren Kontext zu stellen. Einen guten Zugang zu diesem Zusammenhang gewährt uns Jean-Paul Sartre. In seinem Buch *Das Imaginäre* werden als grundlegende Eigenschaften eines imaginären Objekts genannt, dass es nicht-existierend oder zumindest

abwesend ist.³⁸ Für Sartre geht damit das der Vorstellungskraft entspringende Imaginäre auf die „irrealisierende' Funktion" des Bewusstseins zurück.³⁹ Sartre verbindet mit dieser These jedoch keineswegs eine Herabsetzung des Imaginären, das eben nichts als „irreal" im Sinne eines konstitutiven Mangels wäre, sondern er erkennt in der Vorstellungskraft die Grundbedingung der Freiheit des Subjekts, das eben nicht mit den vorgegebenen Bedingungen seiner Welt zusammenfällt. Jede Schöpfung von Imaginärem wäre unmöglich, wenn das Bewusstsein differenzlos nur „innerhalb der Welt" existieren würde, ganz in der Immanenz des Realen aufginge. Um sich etwas vorstellen zu können, muss das Bewusstsein in der Lage sein, eine „Irrealitätsthese" setzen zu können.⁴⁰ Die Vorstellungskraft setzt also ein Bewusstsein voraus, das so beschaffen ist, dass es das Reale „auf Distanz halten, sich davon frei machen, in einem Wort, es negieren" kann.⁴¹

„Damit ein Bewusstsein vorstellen kann, muss es sich der Welt durch sein Wesen selbst entziehen, von sich aus einen Abstand zur Welt einnehmen können".⁴²

Auf der Grundlage dieser „Negationsmöglichkeit" des Wirklichen wird das Imaginäre zur Kraft der Überschreitung. Diese Überschreitung führt jedoch nicht in ein Nirgendwo, in ein Phantasma, das als Flucht die vorgefundene Wirklichkeit unberührt und unverändert zurückließe. Nicht das Nichts, sondern ein anderes „etwas" ist das Ziel der Überschreitung. Die Dynamik des Überschreitens kommt jedoch nie zum Stillstand. Dieses Zusammendenken des Imaginären mit einem konstitutiven Differenz- und Überschreibungsbewusstsein lässt Sartres Position in Verbindung treten mit bestimmten Aspekten in der Frühromantik einerseits und bei Jacques Lacan andererseits.

Im Unterschied zu Sartre bedeutet der Begriff des Imaginären bei Lacan nicht das Produkt der Vorstellungskraft eines als frei gedachten Subjekts, sondern Lacan versteht das Imaginäre als Trugbild und Vorspiegelung, welches nicht der Freiheit, sondern, wenn man so will, der anthropologischen Not entspringt. Der Mensch wird in eine vitale Abhängigkeit von der Außenwelt hineingeboren, über die das Kind seine Bedürfnisse befriedigen muss. Diese Orientierung der Bedürfnisse auf die Außenwelt („Objekte") bedeutet einen geradezu traumatischen, aber unbewusst bleibenden Bruch mit der ursprünglichen Erfahrung der autoerotischen Einheit und Nicht-Getrenntheit, die eben weder abgespaltene „Objekte" der Bedürfnisbefriedigung noch ein sich mit diesen „Objekten" notwendigerweise vermittelndes „Subjekt" kennt. „Subjekt" und „Objekt" erscheinen daher im Rahmen dieser psycho-analytischen Genealogie als „imaginär", insofern sie die Aufgabe des primären Einheitszustandes voraussetzen und eine „sekundäre" Ordnung in der Nach-

folge der psychisch-physischen „Urrealität" einsetzen. Diese sekundäre Ordnung nennt Lacan auch die symbolische Ordnung, weil sie bezogen auf das Ich und die Außenwelt die Triebenergien nun auf Symbole, d. h. Vorstellungsrepräsentanzen („Objekte") ausrichtet. Diese Auferlegung der symbolischen Ordnung ist zwar bei Strafe des physischen Untergangs unvermeidlich, wird jedoch vom psychischen System als eine Art Gewaltakt erlebt und gleichzeitig verdrängt. Diese Urverdrängung – für Freud die elementare Ursache des Unbehagens in der Kultur – muss das Bestreben des Triebapparates, in den undifferenzierten Urzustand zurückzukehren (Freud spricht vom Todestrieb), stillstellen und umleiten auf „realistische" Ziele. In diesem Sinne kann die symbolische Ordnung nur Trugbilder anbieten und ist deswegen „imaginär". Im Unterschied zum Alltagsverständnis des Begriffes ist dieses Imaginäre empirisch-gesellschaftlich gerade nicht „irreal", sondern entspricht auch im Freud'schen Sinne den Forderungen des Realitätsprinzips – oder, wie Lacan sagt, dem Gesetz der anderen. Das Imaginäre ist aber im Lacan'schen Sinne deswegen nicht „real", weil es grundsätzlich defizitär bleibt und bleiben muss. Die symbolische Ordnung zeichnet sich durch ihre fundamentale Mangelhaftigkeit aus, da sie das zwar unbewusste, aber nie abwesende primäre Begehren niemals „erfüllen" kann. Da jedes „Objekt", jede „Bedeutung", jedes „Signifikat" innerhalb der symbolischen Ordnung immer defizitär, substitutionär und somit „imaginär" bleibt, kann es auch nie zu einer sinnerfüllten Präsenz eines Objektes kommen. Vielmehr bleiben die triebenergetischen Bindungskräfte der differenziellen symbolischen Ordnung schwach und es kommt zur prinzipiellen Labilität und Vorläufigkeit der Objektbesetzungen und – wie es in Lacans berühmter Formulierung heißt – zu einem Gleiten entlang der Signifikantenkette. Während bei Sartre das Imaginäre selbst die Kraft der Überschreitung darstellt, wird bei Lacan das Imaginäre nun seinerseits ständig überschritten.

Cornelius Castoriadis nimmt nun eine dritte, tendenziell vermittelnde Position ein. Er übernimmt einerseits Lacans Begriff des Imaginären, hebt aber im Unterschied zu Lacan die gesellschaftlich schöpferische Funktion der Imagination hervor. Sowohl individualgeschichtlich als auch gesellschaftsgeschichtlich ist der „Sinn" keine festgelegte „Menge", sondern ein schöpferisches „Magma", das die „Welt" und ihre „Bedeutung" ständig umschafft und verändert. Daher gibt es keine strikte Trennung zwischen Realem und Imaginärem. Das Imaginäre ist selbst wirklichkeitskonstitutiv. Diese konstitutive Leistung des Imaginären wird von Castoriadis aber als selbstüberschreitend gedacht. Für diese Selbstüberschreitung ist die „radikale Imagination" verantwortlich, die zu einem ständigen Strom eines immanenten Transzendierens führt.⁴³ Sartres und

Lacans elementares Negationspotenzial des Subjekts findet sich auch bei Castoriadis wieder. Nicht nur muss/kann das Subjekt die „Realität“ ständig in „Irrealität“ umwandeln,⁴⁴ die Differenz bleibt prinzipiell bestehen: „die Institution der Gesellschaft kann die Psyche als radikale Imagination niemals in sich aufsaugen“.⁴⁵

Eine solche „exzentrische Position“ des Subjekts wurde um 1800 bereits von der deutschen Frühromantik vertreten, insbesondere von Friedrich Schlegel und Novalis. Diese Behauptung einer prinzipiellen und nicht aufhebbaren Nicht-Identität zwischen Ich und Welt stand natürlich in einem scharfen Widerspruch zur Identitätsphilosophie Hegels und wurde folgerichtig von diesem als substanzlose Subjektivität abgekanzelt. Karl Heinz Bohrer hat das zum Anlass seiner These von der gespaltenen Moderne gemacht, die eben ab etwa 1800 sich in eine gesellschaftliche und eine ästhetische Moderne zerteilte.⁴⁶ Es liegt auf der Hand, dass die Romantik in ihrer Absage an das Fortschrittsmodell der Hegelschen Geschichtsphilosophie nach Bohrsers Einteilung auf die Seite der ästhetischen Moderne gehört. Die Reflexionen der Frühromantiker kreisen um die Spannung zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Obwohl Zeitgenossen wie Jean Paul oder eben auch Hegel den historischen Ursprung dieser Spannung im Christentum erblicken,⁴⁷ wäre es verfehlt, diese Begrifflichkeit religiös zu verengen. Vielmehr zeigen gerade die ästhetischen Reflexionen der Frühromantiker, dass wir es hier mit einer Theorie der Subjektivität zu tun haben, die strukturell gerade dem Ansatz Lacans zu vergleichen ist. Friedrich Schlegel notiert: „Das (ist) das eigentlich Widersprechende in unserem Ich, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen“.⁴⁸ Das Unendliche steht dabei jedoch weder für eine religiöse Transzendenz noch für die Sehnsucht eines „unglücklichen Bewusstseins“ (Hegel). Die romantische Ästhetik ist keine Gefühlsästhetik. Vielmehr geht es um ein Bestreiten des Absolutismus des empirisch Wirklichen, wobei im Unterschied zur Dialektik Hegels die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem festgehalten und nicht als zu überwindendes historisches Durchgangsstadium aufgefasst wird. Die zentralen Grundbegriffe der romantischen Ästhetik – Ironie und Allegorie – sind auf die Offenhaltung und Potenzialisierung dieser Differenz ausgerichtet. Schlegel und Novalis deuten dabei das Unendliche nicht als Jenseits des Endlichen, sondern versuchen, deren auflöschliches Ineinander zu aktualisieren. Insofern heißt Romantisieren eine „qualitative Potenzierung“⁴⁹ des Alltäglichen auf den Begriff des Unendlichen hin als auf eben den „ursprünglichen Sinn“.⁵⁰ Dieser „ursprüngliche Sinn“ schlägt sofort Verbindungslinien zu Lacans „Begehren“ und Castoriadis' „radikaler Imagination“. Und wenn Schlegel die Ironie nicht nur auf den „Widerstreit des Unbedingten und des Be-

dingten“ bezieht, sondern im selben Atemzug von der gleichzeitigen „Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung“ spricht,⁵¹ dann ist die Lacan'sche Kritik der vollen Präsenz des Signifikats nicht weit. Nicht die Philosophie, sondern nur die Poesie ist für die Romantiker in der Lage, diese Entreißung des Endlichen aus seiner empirisch-prosaischen Fixiertheit zu bewirken. Alle Poesie „unterbricht den gewöhnlichen Zustand“, sagt Novalis⁵² und bringt dessen Unerschöpflichkeit, dessen „Unendlichkeit“ zur Erfahrung. Aber nota bene: Das Endliche wird nicht übersprungen, sondern „potenziert“. Diese Potenzierung verdichtet sich nicht wieder in einem Endlichen, sondern markiert die Unausschreitbarkeit des Sinnhorizontes zwischen jeweils Endlichem und Unendlichem in einem Endlichen. Insofern sprechen die Romantiker von der poetischen Darstellung des Undarstellbaren. Dahinter steht eine schon in sich selbst „ironische“ und Lacan tendenziell überbietende Theorie der Subjektivität. Denn einerseits ist, wie Novalis notiert, „Ich (...) eigentlich nichts“, jedenfalls „nichts Bestimmtes“,⁵³ andererseits ist für Novalis die Poesie „das echt-absolut Reelle“.⁵⁴ Damit liefert uns die Romantik ein radikales Konzept der Subjektivität, das an der unaufhebbaren Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit, Bedingtem und Unbedingtem festhält, welches aber die in dieser permanenten Spannung wirkende Negativität nicht in einem Dualismus des Entweder/Oder stillstellt, sondern als das „echt Reelle“, als strukturelle Existenziale anerkennt.

Zurück zu Eisenman. Auch wenn Eisenman sich bei der Ausformulierung seines Programms der Überwindung der Metaphysik der Präsenz in der Architektur explizit vorwiegend auf Derrida und Deleuze/Guattari beruft, muss unterstellt werden, dass ihm die Lacan'sche Position – und sei es durch indirekte Vermittlung der eben genannten Autoren – vertraut ist. Mehr noch: Eisenmans Argumentation lässt sich durchaus so interpretieren, dass Lacan'sche Grundgedanken hier wiedererkennbar werden, ohne dass Eisenman selbst direkte Bezüge herstellt.

Eisenman benutzt Derridas Begriff der Schrift oder des Schreibens, um auch für die Herstellung von Architektur den konventionellen „denotativen“ Zusammenhang zwischen Signifikant und Signifikat aufzubrechen. Das Schreiben – hier von Architektur – wird in diesem Sinne gleichzeitig zu einer Unterminierung und Überschreitung der Präsenz, zu einem „Exzess“. Dieses Schreiben fungiert insofern als „Störung“, als jede mit Bedeutung „erfüllte“ Präsenz dekonstruiert wird zugunsten der Erfahrung einer „Differenz“ von Signifikat und Signifikant, eine Differenz, die nun in die vormalige Präsenz (Anwesenheit) eine „Abwesenheit“ und „Leere“ hineinträgt, die keineswegs nur oberflächlich und im Prinzip überwindbar erscheint, sondern die auf eine

fundamentale Differenz im Verhältnis von Subjekt und Objekt hinweist. Alles dies lässt sich im Sinne Lacans deuten, auch die These Eisenmans, „dass das Subjekt seine Sehnsucht nicht auf Objekte richten sollte“.⁵⁵ Lacan würde diese Objektfixierung gerade für imaginär halten. Diesen Begriff benutzt Eisenman nicht, er meint aber das Gleiche. Die Radikalität der Absage an die „Objekte“ darf nicht unterschätzt werden. Interessant dabei ist, dass auch Eisenman nicht in die Falle eines schlichten Dualismus hineingerät, der das Nicht-Präsente (Eisenman: das Unterdrückte) dem Präsenten einfach gegenüberstellt. Das architektonische Schreiben wird von Eisenman vielmehr als Prozess gedacht. Auch hier wieder ist zu betonen, dass es sich zwar um einen negatorischen Prozess handelt, jedoch nicht um den Vollzug einer antithetischen Negation. Eisenmans Position ist hier mit der Position Kristevas vergleichbar.⁵⁶ Das negatorische Schreiben unterminiert die konventionelle Erfüllung, ohne diese aber auszulöschen. Denn „Anwesenheit“ wird allerdings durch eine negierende Injektion von „Abwesenheit“ ausgehöhlt, sodass die Präsenz als Präsenz nicht mehr wirken kann. Es geht aber um die Anwesenheit der Abwesenheit in der Anwesenheit, um die „primäre“ Differenz, den ursprünglichen Riss in der Sinnbildung wieder erkennbar zu machen. Daher beharrt Eisenman auch darauf, weiterhin „Architektur“ zu produzieren und diese nicht kategorial zu überschreiten. Aber nota bene: Diese Grenzziehung hat nicht das Geringste mit professionellem Pragmatismus oder Anpassung an die empirischen Zwänge zu tun. Im Gegenteil: Die Begrenzung der Kampfzone auf das interne Feld der Architektur zielt umso radikaler auf die Sabotage von deren Absolutheitsanspruch, „real“ zu sein. Die Subversion dieses Anspruches will Eisenman „von innen“ bewirken. Daher auch seine Fixiertheit auf den Begriff der architektonischen Interiorität.

In seiner Kritik der Metaphysik der Präsenz wählt sich der Architekt Eisenman aus naheliegenden Gründen die Architektur zum Gegenstand. Das scheint zunächst trivial zu sein. Man muss allerdings beachten, dass für Eisenman die Architektur geradezu der Inbegriff dieser Metaphysik ist, deren „sine qua non“.⁵⁷ Eisenmans Eintreten für den „Exzess“, die „Überschreitung“ und für „Prozesse, die Differenz produzieren“,⁵⁸ macht insofern eine allgemeine, nicht nur die Architektur betreffende Haltung deutlich, die mit der Romantik oder mit Lacan mehr als nur vergleichbar ist. Wenn das architektonische Schreiben die Nicht-Präsenz bewirken soll oder eben die „Unmöglichkeit der Vervollendung“, dann wird diese konzeptionelle Nähe sehr greifbar. Eisenmans Absage an die avantgardistische Anbetung des „Neuen“ unterstreicht diese Nähe. Es geht nicht um das Neue, es geht nicht um eine bessere Zukunft. Eisenmans „Verräumlichung des Form-

losen“⁵⁹ delegitimiert im Lacan'schen Sinne jede geschichtliche Konkretion und distanziert sich explizit von jedem Ansatz einer „Verbesserung“ der gesellschaftlichen Verhältnisse.⁶⁰

Die Frühromantik und auch Lacan verschreiben sich einem nicht-geschichtlichen Denken. Die grundlegende Differenz und die Unmöglichkeit der Vervollendung sind nicht geschichtlich überwindbar, hier hilft auch kein gesellschaftlicher Fortschritt. Eigentlich spricht vieles dafür, auch Eisenman in die Nähe einer solchen Haltung zu bringen. Eisenmans Behauptung, seine differenzenerzeugende architektonische Praxis sei aber kritisch und politisch, scheint diese Vermutung zu widerlegen.⁶¹ Zunächst behauptet Eisenman einen empirisch überprüfbar „politischen“ Charakter seiner Architektur: Sie sei gesellschaftlich resistent, weil nicht „konsumierbar“.⁶² Schon Walter Benjamin hatte in den 1930er-Jahren größtes Zutrauen zu den IG Farben und so ähnlich geht es uns heute: An der unendlichen Integrationsfähigkeit des Kapitalismus sollten wir wirklich nicht zweifeln. Insofern kann man diese These Eisenmans auf sich beruhen lassen.

Doch auch unter theoretischer Perspektive erscheinen Eisenmans Begriffe der Kritik und des Politischen nicht unbedingt konsistenter. Eisenman leitet seinen Begriff der Kritik von Kant ab, der mithilfe der kritischen Methode die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis ermittelt. Von hier führt vielleicht ein Weg zu Lacan und seiner Theorie der Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität und Sinnkonstruktion, aber von hier führt definitiv kein Weg zu irgendeiner Form von geschichtlicher Kritik. Mit Eisenmans Begriff des Politischen ist es nicht besser bestellt, er ist geradezu aporetisch konstruiert. Eisenmans Behauptung, dass die Hervortreibung eines Exzesses im (architektonischen) Objekt im Prinzip eine „radikale Veränderung in den bestehenden Modi der Produktion und Konsumption“ verlange,⁶³ klingt zunächst wortgewaltig, bleibt jedoch inhaltlich völlig leer, da auch der allgemeinste Hinweis auf gesellschaftliche Inhalte unterbleibt. Das beruht nun nicht auf subjektiver Nachlässigkeit, sondern kann im systematischen Sinne gar nicht anders sein. Denn nachdem Eisenman mithilfe von Tafuri den Geist der Kritik (und damit des Politischen) von der Dimension der Geschichte getrennt hatte,⁶⁴ bleibt ihm die Welt der gesellschaftlichen Konkretion versperrt. Eisenmans Projekt der Kritik ist kein geschichtliches.

Von durchaus ähnlichen theoretischen Vorgaben ausgehend versuchte nun allerdings Julia Kristeva Ende der 1960er-/Anfang der 1970er-Jahre eben doch ein geschichtliches Modell der Kritik zu entwickeln. Während Eisenman sich auf Architektur bezieht, spricht Kristeva als Literaturwissenschaftlerin und Psychoanalytikerin von Literatur, allgemeiner vom „Text“ insbesondere der avantgardistischen Moderne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Sie vergleicht diesen „Text“ mit „politisch revolutionärer Praxis“, eine Praxis, die beim Subjekt das bewerkstelligt, was die politische Revolution in der Gesellschaft bewirkt.⁶⁵ Anders gesagt: Es geht um revolutionäre „Veränderungen der Stellung des Subjektes“.⁶⁶ Kristevas Konzept einer revolutionären Textpraxis basiert auf Lacan und Nietzsche, wobei aber im Unterschied zu Eisenman Marx hinzukommt. Wie Lacan geht Kristeva von einer Spaltung des Subjekts aus, das sich der symbolischen Ordnung der Gesellschaft zu unterwerfen hat, wobei diese Ordnung des Gesetzes prinzipiell mangelhaft bleiben muss und eine grundsätzliche und nicht aufhebbare „Seinsverfehlung“ darstellt. Kristeva nennt die durch die symbolische Ordnung errichtete „Wirklichkeit“ das Thetische. Gegen das Thetische drängen negatorische Triebenergien an, die sich letztlich aus dem Todestrieb und seiner Ablehnung der symbolischen Ordnung speisen. Diese negatorischen Triebenergien sind mit der „realen“ Sozialität nicht vermittelbar, Kristeva nennt sie „asozial“.⁶⁷ Das beinhaltet auch, dass sie ein radikal selbstdestruktives Potenzial haben. Eine völlige Freisetzung dieser negatorischen Triebenergien würde das psychische System des Subjekts zum psychotischen Zusammenbruch führen. Insofern kann es keine radikale Verwerfung, d. h. Abschaffung des Thetischen geben. Dennoch geht Kristeva davon aus, dass in der Ordnung des Thetischen ein Unterdrückungsmechanismus wirkt, der nicht nur natürlich (biologisch), sondern gesellschaftlich begründet ist. Das aber bedeutet, dass Art und Inhalt dieser Unterdrückung, dieser Triebsozialisierung im Prinzip geschichtlich variabel und veränderbar sind. Wenn es also geschichtlich, grob gesprochen, mehr oder auch weniger Repressionen geben kann, dann macht es Sinn, Bewegung in die thetische Ordnung zu bringen – nicht um sie zu zerstören, sondern um sie zu „öffnen“. Die avantgardistische Textpraxis fungiert in eben dieser Weise, indem sie die Kräfte des Unbewussten, des Negativen, der nicht gebundenen Triebenergie in das System des Thetischen einführt und dort „in Betrieb nimmt“.⁶⁸ Das folgende längere Zitat fasst diesen Prozess zusammen: „Die Praxis bezeichnet den radikalen Ort der Heterogenität, der Fortsetzung des Kampfes gegen den Signifikanten. Gleichzeitig geht es um dessen subtilste Differenzierung. Der erste Aspekt stellt uns vor Lusterleben und Tod, der zweite führt uns ein in die feine Abweichung in Rhythmus, Färbung, Vokalisierung, selbst auf der semantischen Ebene bei Lachen und Wortspiel, und überlässt uns einer subtilen und gedämpften Spannung an der Oberfläche der Lust. Die Ökonomie der Textpraxis stellt sich genau so dar: äußerst intensiver Kampf, der auf Tod ausgerichtet und dennoch nicht zu trennen ist von der differenzierten Bindung der negativen Ladung in ein symbolisches Netz, das – wie Freud in *Jenseits des Lustprinzips* betont – die Bedingung von Leben ist.

Die Textpraxis zeichnet sich vor anderen signifikanten Praktiken dadurch aus, dass sie den heterogenen Bruch, das Verwerfen, über die Bindung, über die lebensnotwendige symbolische Differenzierung einführt, dass sie durch sie hindurch Lusterleben und Tod einlässt. So scheint denn die Funktion der Kunst als signifikante Praxis darin zu bestehen, der Gesellschaft das fundamentale Verwerfen, die Spaltung der Materie, wieder vorzuführen, und zwar im schönen Schein einer lustvollen Differenzierung, die für die Allgemeinheit akzeptabel ist.

Für das Subjekt der Metasprache und der Theorie stellt sich demnach das Heterogene als jene Triebmenge dar, die von der ersten Symbolisierung nicht erfasst werden konnte. Dieses Heterogene kehrt als körperliche, physiologische und bezeichnbare Erregung zurück, die vom ‚Gegenüber‘, der symbolisierenden Gesellschaftsstruktur (u. a. Familie), nicht aufgenommen wird. Gleichzeitig und andererseits ist das Heterogene das, was aus dem objektiven materiellen Außen nicht in die symbolisierenden Strukturen eingeht, über die das Subjekt schon verfügt. Nicht-symbolisierte Erregung des Körpers und nicht-symbolisiertes, insofern andersartiges Objekt des materiellen Außen befinden sich je schon in Interaktion: Die Andersartigkeit des Objekts ruft die noch nicht gebundenen Triebe auf den Plan und verlangt nach Besetzung; die freien Triebe ihrerseits verwerfen das frühere Objekt und besetzen das neue. Zwischen beiden Stufen findet ein spezifischer Austausch statt, der von den thetischen Phasen des Verwerfens geregelt wird und die Symbolisierung des neuen Objekts bewirkt. Die Folgen sind eine Redistribution der früheren signifikanten Matrix und die vorübergehende Abfuhr des Triebes und des ‚objektiven‘ Umweltprozesses in eine Markierung und ein System, die zur Repräsentation und zum ‚Modell‘ des neuen Objekts werden und gleichzeitig eine neue Triebladung binden.“⁶⁹

Um der avantgardistischen Textpraxis einen politischen revolutionären Charakter zuweisen zu können, muss Kristeva die Textpraxis von dem Konzept der Verausgabung im Sinne Nietzsches oder Batailles unterscheiden, da die Verausgabung das Thetische nur als Unterbrechung „überschreitet“ und diese Unterbrechung, wie Kristeva kritisiert, nur innerhalb der „subjektiven Erfahrung“ realisiert,⁷⁰ um dann in den Alltag zurückzukehren.

Eine solche kompensatorische oder therapeutische Funktionsbestimmung der ästhetischen Praxis wäre für Kristeva mit einem „politischen“ Charakter der Kunst unvereinbar, da dieser notwendigerweise auf das Moment der Veränderung setzen muss. Insofern muss in ihrem Konzept die Dynamik einer Neubesetzung der Objekte an die Stelle einer bloßen Verausgabung und punktuellen Energieabfuhr treten, eben die Perspektiven des Geschichtlichen. Das klingt eher nach unendlicher Reform und nicht nach Revolution.⁷¹

Kristeva muss also zwei Probleme lösen: Wie lässt sich der Akt der Verwerfung des Thetischen über die subjektive Erfahrung hinausführen? Und zweitens: Wie wird aus der Reform des Thetischen eine „revolutionäre“ Praxis? Ihre Antwort gleicht einem *deus ex machina*: Der „signifikante Prozess“ muss „gesellschaftlich und historisch“ objektiviert werden, indem er in den Diskurs des gesellschaftlichen Widerspruchs eingebracht wird, anders gesagt: in den Bereich der unmittelbaren politischen Praxis.⁷² Wie ein solcher Übergang sich vollziehen könnte, welche Übersetzungsfragen dabei bewältigt werden müssen und um welche revolutionären gesellschaftlichen Prozesse es sich hierbei handeln könnte, wird von Kristeva leider nicht weiter erörtert. Als Marxistin wird Kristeva bewusst gewesen sein, dass der Begriff der Revolution bei Marx keiner voluntaristischen Rhetorik entspringt, sondern auf sehr spezifische gesellschaftliche Bedingungen bezogen ist. Diese Bedingungen existierten schon um 1970 in der westlichen Gesellschaft nur „imaginär“, heute umso weniger.

Peter Eisenman geht genau von dieser Einsicht aus⁷³ und er weiß, dass er mit dieser Erkenntnis wenig Originalität beanspruchen kann. Der Exkurs zu Kristeva hatte auch nicht das Ziel, Eisenman etwa im Vergleich zu Kristeva als unpolitisch zu disqualifizieren, sondern eher zu zeigen, dass eine stringente „politische“ Deutung Lacans im Prinzip schon nicht unproblematisch ist, während eine „revolutionäre“ Deutung unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen ein rhetorischer Blindflug bleiben muss. Verglichen mit Kristeva müsste man sagen: Eisenman ist weder Revolutionär noch Reformist. Doch es wäre zu vordergründig, ihm nun – entgegen seiner Selbsteinschätzung – vorzuhalten, er sei nicht wirklich politisch. Außerdem wäre eine solche Kritik mit einem überzeugenden Konzept zu verbinden, was denn unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen bedeuten könnte, als Architekt „politisch“ zu sein.⁷⁴

In Wirklichkeit muss man noch einen Schritt weitergehen. Eisenmans Begriff der Kritik ist nicht zu wenig politisch, er ist vielmehr prinzipiell nicht-politisch. Vielleicht versteht man Eisenman besser – vielleicht sogar besser, als er sich selbst versteht oder verstehen will –, wenn man ihm nicht irgendwelche Inkonssequenzen nachzuweisen versucht, sondern wenn man die innere Konsequenz seines Denkens begreift, eine Konsequenz, die nicht sofort auf der Oberfläche zu erkennen ist und die er selbst möglicherweise sich nicht eingesteht. Eisenmans „purloined letter“⁷⁵ ist sein (atheistisches) Judentum. Dem jüdischen Denker erscheint die Welt seit jeher als „unerfüllt“, dazu bedarf es keiner psychoanalytischen Konstrukte. Der „unendliche Aufschub“⁷⁶ verlangt den Widerstand gegen jede scheinhafte, „imaginäre“ Präsenz. Eisenman betont daher, dass es im jüdischen Denken keine Zukunft im

Sinne eines geschichtlichen Fortschrittsmodells gibt, sondern nur das Jetzt, das aber ein nicht-erfülltes Jetzt bleibt.⁷⁷

Eisenman glaubt nicht an die großen Erzählungen der klassischen Moderne wie Fortschritt und Gewissheit. Man könnte sein Programm der architektonischen Differenzierung in gewisser Weise der ästhetischen Moderne zurechnen, von der Bohrer spricht. Auf eben dieser Ebene haben Bohrer und Eisenman sich nun aber keineswegs von diesen großen Erzählungen der Moderne befreit, sondern bleiben im Rahmen des ästhetischen Diskurses tief in ihnen verstrickt. Ihr schweres Pathos der Negativität weist sie als Vertreter einer alten, einer „ersten“ ästhetischen Moderne aus, die in ihrer Radikalität kaum überbietbar erscheint, die aber unter den gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen des 21. Jahrhunderts für die Nachgeborenen wohl sicher auch eine subjektive, aber vor allem eine objektive Überforderung darstellt. Die „erste“ Moderne fundierte sich in der „Geschichte“ oder positionierte sich gegen die „Geschichte“. Die „zweite“ Moderne zahlt ihre konzeptionelle Währung nicht mehr in so großen Scheinen aus. Wir beziehen uns heute weder positiv noch negativ auf „Geschichte“ in einem großgeschriebenen Singular, sondern sehen uns verstrickt in einen Dschungel von „Geschichten“. Angesichts eines allumfassenden down-sizing universalisierender Konzepte erscheint der negatorische Fundamentalismus der „ersten“ ästhetischen Moderne heute nicht mehr zeitgerecht und wirkt „unwirklich“. Nach Auflösung der Avantgarde droht die ästhetische Negationsmoderne als eine Art sektiererisches Spaltprodukt sich als letzter Schützengraben der intransigenten Widerstandskämpfer zu präsentieren, ein Widerstand, dessen kultureller Kampfwert aber nicht mehr wirklich gesellschaftlich, sondern vielleicht nur noch quasi-theologisch gemessen werden kann. Um es deutlich zu sagen: Die Position eines solchen (mindestens) ästhetischen Messianismus ist in sich völlig legitim und von beeindruckender intellektueller und existenzieller Stringenz. Diese Position beinhaltet allerdings dezidierte Vorentscheidungen, die dazu führen, dass das – romantisch gesprochen – Spannungsverhältnis zwischen Bedingtem und Unbedingtem das Unbedingte übermäßig betont – zu Lasten des Bedingten, das letztlich als Asche zurückbleibt. Das führt zu einem hohen Maß an Emphase, aber zu einem Mangel an „Realität“ und Lebendigkeit. Das ist kein Zufall, sondern konsequent. Eisenmans „Exzesse“ sind daher auch rein intellektueller Natur. Das gilt sogar für seinen Begriff des Affektes.⁷⁸

Wenn wir aber das romantische Subjektivitätsmodell einem solchen „Exitismus“ (nicht: Existenzialismus) gegenüberstellen, erscheint dieser als eine geradezu verarmende Unterbietung. Das romantische Modell zeigt ja gerade, wie sich das

Bedingte und Unbedingte nicht voneinander trennen oder sich antagonistisch aufeinander beziehen, sondern in ein permanentes Spannungsverhältnis treten, das das Unbedingte *im* Bedingten erscheinen lässt. Insofern ist nicht Intransigenz, sondern gerade eine Aktualisierung der Transigenz vonnöten.

Diese Transigenz zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Endlichem und Unendlichem oder auch zwischen Realem und Imaginärem erhöht und intensiviert den Austausch und die wechselseitige Durchdringung der ausgespannten Momente, die zusammengenommen eben jenes „echt Reelle“ der Subjektivität ausmachen. Hier geht es nicht um Trennung oder säuberliche Abscheidung, sondern um Vermischen, Oszillieren, Flimmern, Uneindeutigkeit und auch Paradoxien. Als ästhetische Praxis betrachtet, haben wir es hier mit einer hochentwickelten Hybridtechnik zu tun.

Der Philosoph Volker Gerhardt bringt hier den Begriff des Lebendigen ins Spiel. Die Realität, so seine These, lässt sich unabhängig vom Leben ohnehin nicht begreifen, das Leben aber kommt nicht ohne (Selbst)Bewusstsein aus. Diese Bewusstseinsvorgänge gilt es aber in ihrer Komplexität zu verstehen: „So gesehen ist das Selbstbewusstsein nicht der Antagonist, sondern die Instanz der Realität, an der sich der Mensch im Medium seiner eigenen Einsicht zu orientieren hat. In dieser Instanz tritt uns selber alles entgegen, was immer wir empfinden, fühlen, erinnern und erkennen. An ihr hat auch die immer noch am stärksten unterschätzte intellektuelle Fähigkeit des Menschen ihren Anteil, nämlich die Phantasie. Auch sie bezieht ihr Selbstverständnis aus der vorgängigen Beziehung zur Realität, die sie zu ergänzen, zu überbieten oder zu verwerfen sucht.“⁷⁹

Auch die ästhetische Moderne muss heute als reflexive Moderne gedacht werden.⁸⁰ Deren

Themen heißen nicht mehr unbedingt Geschichte, Wahrheit, Negation und Erlösung, sondern eher Kontingenz, Ungewissheit, Ambivalenz und Ironie. Die „absence of presence“ (Eisenman) ist auch im Universum einer reflexiven ästhetischen Moderne keineswegs geringer geworden, sie wird allerdings möglicherweise nicht mehr so grundsatz-versessen an letzten, ja allerletzten Fragen gemessen. Auch das „Reale“ und das „Imaginäre“ gehen hier die vielfältigsten und vertracktesten Verbindungen ein, die sich nicht unbedingt auf den Nenner der „Präsenz“ bringen lassen.

Antonio Tabucchi lässt in seinem Roman *Lissabonner Requiem* eine seiner Figuren sagen: „So habe ich das Stoffliche dem Imaginären immer vorgezogen, oder besser gesagt, ich habe das Imaginäre immer gern mit Stofflichem belebt“.⁸¹ Das könnte insgesamt die Domäne des Romans sein, allgemeiner der Literatur. Erinnern wir uns, dass die Romantiker die Poesie zum eigentlichen Austragungsort der Wechselspiele von Endlichem und Unendlichem erklären. Die Expeditionen der Literatur in diese Realität sind deswegen so ertragreich, weil sie diese nicht in ihrer Brechung, sondern in ihrer Gebrochenheit aufspüren, und dies allein ist die Grundlage jener Potenzialisierung des Alltäglichen, welche Novalis als Romantisieren verstand. Nicht zuletzt einige Autoren des amerikanischen Gegenwartsromans dürften hierzu interessante Bücher vorgelegt haben. Nehmen wir nur als Beispiel Richard Fords neuesten Roman *Die Lage des Landes*. Keine „große Erzählung“ im Sinne Lyotards, aber viel Stoff (und auch viel Imaginäres). Wie bei Eisenman heißt es auch bei Ford: Es gibt nur das Jetzt. So weit, so ähnlich. Aber gleich im nächsten Satz lesen wir bei Ford: Es gibt kein Geheimnis.⁸²

Anmerkungen:

- 1 H. U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt/Main 2004, S. 69.
- 2 Ebd., S. 11.
- 3 Vgl. Peter Eisenman, *Affekte der Singularität*, in: ders., *Aura und Exzess*, hrsg. von Ullrich Schwarz, Wien 1995, S. 219.
- 4 Peter Eisenman, *Ins Leere geschrieben*, in: ders.: *Ins Leere geschrieben*, Wien 2005, S. 16.
- 5 B. Hüppauf/Ch. Wulf, *Warum Bilder die Einbildungskraft brauchen*, in: dies (Hrsg.): *Bild und Einbildungskraft*, München 2006, S. 9ff.
- 6 Martin Seel, *Wie phänomenal ist die Welt?*, in: *Merkur* 677/78, 2005, S. 785.
- 7 Peter Eisenman, *En Terror Firma: Auf den Spuren des Grotexes (Grotesken)*, in: ders., *Aura und Exzess*, wie Anm. 3, S. 143.
- 8 Vgl. Karl Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 2005, 11. Aufl.
- 9 Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/Main 1973.
- 10 Vgl. Karin Knorr Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis*, Frankfurt/Main 1984; dies., *Wissenschaftskulturen*, Frankfurt/Main 2002; Peter Janich, *Grenzen der Naturwissenschaft*, München 1992; ders., *Kultur und Methode*, Frankfurt/Main 2006; H. J. Rheinberger, *Epistemologie des Konkreten*, Frankfurt/Main 2006.
- 11 Vgl. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/Main 1976.
- 12 Vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main 1989.
- 13 Vgl. Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt/Main 2000.
- 14 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/Main 1968, 5. Aufl., S. 11.
- 15 Ebd., S. 114.
- 16 Ebd., S. 115.
- 17 Ludwig Wittgenstein, zit. in Ray Monk, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, Stuttgart 2004, 2. Aufl., S. 260.
- 18 Karel Teige, *Liquidierung der „Kunst“. Analysen, Manifeste*, Frankfurt/Main 1968, S. 121.

- 19 Ebd., S. 47.
- 20 Ebd., S. 120.
- 21 Wolfgang Lange, *Anlässlich erneut aufgebrochener Sehnsüchte nach einer Metaphysik der Kunst*, in: *Ästhetik und Rhetorik. Lektüren zu Paul de Man*, hrsg. von K. H. Bohrer, Frankfurt/Main 1993, S. 338.
- 22 Wie Anm. 12, S. 29.
- 23 Dazu allgemein Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt/Main 1991; historisch interessant Stefan Plaggenborg, *Experiment Moderne. Der sowjetische Weg*, Frankfurt/Main/New York 2006; Le Corbusier, *Städtebau* (1925), Stuttgart 1979, 2. Aufl.
- 24 Carl Schmitt, zit. bei Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989, S. 74.
- 25 Ebd.
- 26 Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II.2 (Werkausgabe Bd. 5), Frankfurt/Main 1980, S. 475.
- 27 Ebd., Anmerkung 4, S. 468.
- 28 Zit. in Gerd Koenen, *Das rote Jahrzehnt*, Frankfurt/Main 2004, 2. Aufl., S. 369.
- 29 André Breton, *Die Manifeste des Surrealismus*, Reinbek 1968, S. 56.
- 30 Paul Schrader, *Taxi Driver*, London 2000, S. 48f.
- 31 Ebd., S. 7; vgl. auch Amy Jaubin, *Taxi Driver*, London 2000; Georg Seeblen, *Martin Scorsese*, Berlin 2003, S. 103ff.
- 32 Gilles Deleuze, zit. in Friedrich Balke, *Gilles Deleuze*, Frankfurt/Main/New York 1998, S. 31.
- 33 Vgl. Hans Blumenberg, *Sokrates und das „objet ambigu“*. Paul Valérys Auseinandersetzung mit der *Ontologie des ästhetischen Gegenstandes* (1964), jetzt in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1995, Heft 1, S. 104ff.
- 34 Paul Valéry, zitiert bei Ralf Konersmann, *Stoff für Zweifel. Blumenberg liest Valéry* in: ebd., S. 55.
- 35 Paul Valéry, ebd.
- 36 Peter Zumthor, *Körper und Bild*, in: R. Konersmann/P. Noever/P. Zumthor, *Zwischen Bild und Realität*, Zürich 2006, S. 60.
- 37 Vgl. z. B. Martin Seel, *Über den kulturellen Sinn ästhetischer Gegenwart – mit Seitenblick auf Descartes*, in: *Merkur* 699, Juli 2007, S. 619ff.
- 38 Jean-Paul Sartre, *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Reinbek 1971, S. 284.
- 39 Ebd., S. 42.
- 40 Ebd., S. 284.
- 41 Ebd., S. 286.
- 42 Ebd.; vgl. in diesem Zusammenhang folgende Anmerkung von Arno Schmidt: „Man kann den Konjunktiv natürlich auch eine gewisse innere Auflehnung gegen die Wirklichkeit nennen; meinetwegen sogar ein linguistisches Misstrauensvotum gegen Gott: wenn alles unverbesserlich gut wäre, bedürfte es gar keines Konjunktivs! (Woraus eifrige Theologen älteren Stils gern den Schluss ziehen dürfen, dass Adam ihn erst nach der Vertreibung aus dem Paradiese ersann).“ in: Arno Schmidt, *Essays und Aufsätze 1*, Bargfeld 1995, S. 277.
- 43 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/Main 1984, S. 546.
- 44 Ebd., S. 505.
- 45 Ebd., S. 529.
- 46 Karlheinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt/Main 1989, S. 7ff.
- 47 Vgl. z. B. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, § 23: *Quelle der romantischen Poesie*, Hamburg 1990, S. 93.
- 48 Friedrich Schlegel, zit. in: Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/Main 1989, S. 287.
- 49 Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von H. J. Mähl und R. Samuel, Darmstadt 1999, S. 334.
- 50 Novalis, zit. in: Manfred Frank, *Einführung*, wie Anm. 48, S. 272.
- 51 Friedrich Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, in: ders., *Schriften zur Literatur*, hrsg. von Wolf-dietrich Rasch, München 1972, S. 338.
- 52 Novalis, zit. in: Manfred Frank, *Einführung*, wie Anm. 48, S. 273.
- 53 Ebd., S. 368.
- 54 Novalis, zit. in Ernst Behler: *Frühromantik*, Berlin/New York 1992, S. 57.
- 55 Eisenman, wie Anm. 4, S. 293.
- 56 Vgl. Julia Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt/Main 1978; vgl. ebenfalls: Tel Quel, *Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie*, München 1971; Richard Brütting, „*écriture*“ und „*texte*“. *Die französische Literaturtheorie „nach dem Strukturalismus“*, Bonn 1976.
- 57 Eisenman, wie Anm. 4, S. 152.
- 58 Ebd., S. 104.
- 59 Ebd., S. 244.
- 60 Ebd., S. 208.
- 61 Vgl. ebd., S. 22 und 104.
- 62 Ebd., S. 104.
- 63 Ebd..
- 64 Ebd., S. 68.
- 65 Kristeva, *Revolution*, wie Anm. 56, S. 30.
- 66 Ebd., S. 29.
- 67 Ebd., S. 80.
- 68 Ebd., S. 169.
- 69 Ebd., S. 182f.
- 70 Ebd., S. 194.
- 71 Vgl. dazu z. B. Martin Seel, „Die Welt als bestimmbar zu denken heißt, ihre Objekte und Ereignisse als begrifflich immer weiter und anders bestimmbar (und allein in diesem Sinne als über-*rall* bestimmbar) zu denken.“, *Merkur* 677/78, 2005, S. 793.
- 72 Vgl. Kristeva, *Revolution*, wie Anm. 56, S. 194ff.

- 73 Vgl. Eisenman, wie Anm. 4, S. 74.
- 74 Vgl. z. B. *Und jetzt? Politik, Protest und Propaganda*, hrsg. von H. Geiselberger, Frankfurt/Main 2007.
- 75 Vgl. Edgar Allan Poe, *Der entwendete Brief (The Purloined Letter)*, in: ders.: *Meistererzählungen*, Darmstadt 1975, S. 681ff.
- 76 Vgl. Ullrich Schwarz, *Another look – another gaze. Zur Architekturtheorie Peter Eisenmans*, in Peter Eisenman, *Aura und Exzess*, wie Anm. 3, S. 31.
- 77 Eisenman, wie Anm. 4, S. 226; vgl. Wittgenstein: „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen.“, *Tractatus*, wie Anm. 14, S. 111.
- 78 „Ich interessiere mich nicht für Materialien. Ich bin an der Materialität in keiner Weise interessiert.“, ebenda, S. 256.
- 79 Volker Gerhardt, *Die Instanz der Realität*, in: *Merkur* 677/78, 2005, S. 783
- 80 Vgl. Ullrich Schwarz, *Reflexive Moderne. Perspektiven für eine Architektur am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: ders. (Hrsg.), *Neue Deutsche Architektur. Eine Reflexive Moderne*, Ostfildern-Ruit 2002, S. 18ff.
- 81 Antonio Tabucchi, *Lissabonner Requiem*, München 2005, 5. Aufl., S. 45; vgl. in diesem Zusammenhang auch den Begriff „pulp“, den Roger Connah in die Diskussion bringt: Roger Connah, *Am Punkt Null?*, in: *StadtBauwelt* 174, Juni 2007, S. 60ff.
- 82 Richard Ford, *Die Lage des Landes*, Berlin 2007.